

## **L'épistémologie française et le concept de norme : de Canguilhem à Foucault**

par Th. BOLMAIN, aspirant FNRS/ULg

### 1. Introduction

Comme son titre l'indique, je voudrais aborder dans cette leçon la question de la norme par le biais d'une lecture croisée de l'œuvre du philosophe Michel Foucault [1926-1984] et de l'un de ses principaux maîtres<sup>2</sup>, Georges Canguilhem [1904-1995], philosophe des sciences du vivant et de la médecine.

Je poursuivrai durant ces deux heures un double but :

D'une part, je voudrais essayer de savoir s'il est possible de saisir, sous les déterminations socio-historiques et épistémologiques multiples dont le terme « norme » est l'objet, l'unité d'un véritable *concept*. Autrement dit, existe-t-il, en deçà des variations manifestes auquel est soumis le mot « norme » selon qu'il est utilisé dans un champ social ou dans un domaine du savoir plutôt que dans un autre (quel rapport entre une norme juridique, clinique, sportive, scolaire etc. ?), existe-t-il sous cela « un quelque chose » qui ne varie pas, soit un noyau de sens qui peut-être prescrirait leurs règles à ces différents usages ? En un mot, les différentes significations que revêt le mot « norme » – parfois obscures voire contradictoires – peuvent-elles être ramenées à un même concept de la norme ?

Mon second objectif est de prolonger l'hypothèse qui, depuis le début, préside à ce cours et qui est, je le rappelle, que le style français en épistémologie retrouve et met en œuvre à sa façon une certaine conception de la philosophie, comme travail de la pensée sur elle-même impliquant la transformation et la création d'un éthos, d'un style d'existence. A ce propos, c'est l'originalité de Foucault à l'égard de Canguilhem que je voudrais dégager.

Pour résumer ceci, il s'agira donc aujourd'hui de voir comment une définition du concept de norme élaborée dans le sillage de l'épistémologie française, particulièrement de Canguilhem et de Foucault, appelle une définition éthique de la philosophie ; et il faudra préciser en quoi consiste précisément cette définition dans le chef de Foucault.

Je mobiliserai dans ce dessein essentiellement trois concepts : ceux d'*écart*, d'*expérience* et de *subjectivation* (ce dernier concept renvoie à la production d'un sujet, d'une subjectivité, envisagée dans sa processualité même – une perspective, éthique au sens dit plus haut, qui suppose de rompre avec l'idée qu'il existe une nature première, une essence du sujet à laquelle tout homme se conformerait, et qui suppose plutôt que l'identité du sujet est indissociable d'une production,

---

<sup>1</sup> Séance du 25/03/09.

<sup>2</sup> Canguilhem fut par exemple le rapporteur de la thèse de doctorat de Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (soutenue en Sorbonne en 1961).

qu'elle n'existe qu'en travail, qu'elle a toujours à se construire sous des conditions chaque fois singulières). Pour le dire d'une formule, mon hypothèse est qu'il est possible de produire, à partir des travaux de Canguilhem et de Foucault, un concept général de la subjectivation ayant pour condition l'expérience d'une infraction, d'un écart à la norme. Je veux montrer que la subjectivation des normes passe par l'expérience d'un écart à leur endroit et que c'est cette idée qui forme le noyau conceptuel de la norme.

## 2. Vers un concept de la norme : trois thèses

En choisissant soigneusement, et avec une certaine partialité, certains énoncés de Canguilhem et de Foucault, je vais proposer, en trois thèses, une définition tout à fait générale, évidemment abstraite, du concept de norme. Je cite et explicite une première fois ces trois thèses qui vous paraîtront à mon avis, à ce stade, particulièrement obscures. A la fin de cette leçon, je les répèterai et, fort de ce qui aura été engrangé durant deux heures, je fais le pari qu'elles vous apparaîtront dans toute leur clarté. Ce petit exercice, si tout se passe bien, sera aussi une façon de vérifier la thèse bachelardienne selon laquelle apprendre c'est tout à la fois comprendre comment on comprend et comment, jusqu'alors, on ne comprenait pas. Entrons maintenant dans le vif du sujet.

### 1 / *La norme en général n'est qu'une forme vide ; en fait, elle n'est qu'à être investie.*

Dans la première partie du *Normal et du pathologique*, interrogeant la notion de santé, Canguilhem pose que, « en toute rigueur, une norme n'existe pas ». Qu'est-ce que cela signifie ? Selon Canguilhem, il n'existe pas, à proprement parler, de santé parfaite ou continue. Une santé de ce type serait au contraire anormale puisqu'il est de l'essence du vivant de faire droit à la maladie : on n'a jamais observé un vivant qui ne tombait jamais malade. C'est à partir de là que la santé peut être définie comme norme : parce que, s'il est avéré qu'elle n'existe jamais de façon pleine, elle n'en est pas pour autant un « concept vide » : en tant que norme, la santé a une fonction, un rôle, celui de proposer un référent idéal à partir duquel juger les existences réelles et, éventuellement, en fonction duquel les redresser :

Comme si la santé n'était pas un concept normatif, un type idéal ? En toute rigueur, une norme n'existe pas, elle joue son rôle qui est de dévaloriser l'existence pour en permettre la correction. Dire que la santé parfaite n'existe pas c'est seulement dire que le concept de santé n'est pas celui d'une existence, mais d'une norme dont la fonction et la valeur est d'être mise en rapport avec l'existence pour en susciter la modification. Cela ne signifie pas que santé soit un concept vide (NP, p. 41).

La norme est ce qui n'est en aucun cas mais ce à quoi ce qui est – c'est-à-dire le raté, le manquant ou l'incomplet par rapport à la norme – doit, en tentant de l'investir, se conformer autant que faire se peut. C'est pourquoi on pourra dire, à la limite, qu'une norme, prise en général, n'est pas autre chose qu'une *forme absolument vide*. On peut dès lors ajouter qu'une norme, comme telle, est rigoureusement dépendante, pour son existence (son effectuation, son actualisation), des investissements divers (qui peuvent être, selon le domaine, théoriques ou pratiques) dont elle est l'objet – des investissements ne pouvant évidemment jamais s'identifier à la pureté et à la perfection de son vide mais qui, bien plutôt, s'en écartent toujours.

En se reportant à la seconde partie du même ouvrage<sup>3</sup>, on peut encore suggérer qu'une chose

---

<sup>3</sup> Le passage de la première (1943) à la seconde (1963-1966) partie du *Normal et du pathologique* correspond, pour le dire grossièrement, au passage d'une interrogation de la normalité et de la normativité vitale ou biologique à un questionnement de la normativité et de la normalisation sociale. Les travaux de Foucault, notamment *Naissance de la clinique* (1963), ne sont pas étrangers à ce déplacement ; on notera qu'en retour, les analyses de Canguilhem trouveront un écho dans des travaux plus tardifs de Foucault, concernant notamment le problème de "l'extension du pouvoir de la

reste cependant stable sous ces investissements multiples : précisément le rôle ou la fonction – rendu possible par l’initiale pureté de son vide – joué par la norme. Cette fonction, on l’a vu, est celle d’une correction, d’un redressement des existences déviantes qui l’investissent et, partant, elle est l’unification ou le nivellement, au moins idéal, tendanciel, que la norme impose aux existences. « Une norme, écrit Canguilhem, se propose comme un mode d’unification d’un divers, de résorption d’une différence, de règlement d’un différend » (NP, p. 177). Ceci signifie que la norme, forme idéale qui n’est rien tant qu’elle n’est pas investie, exerce pourtant constamment une fonction de nivellement normalisateur des existences et, par là, d’une rectification à son profit des différends qui peuvent éclore, lors de son remplissement, entre des existences empiriques diverses.

*2 / La norme en général ne désigne que la forme pure de l’écart à elle ; l’expérience de la norme n’est que le fait d’un écart à elle.*

De ce qui précède, on déduit immédiatement que la norme (vitale ou sociale) ne peut jouer le rôle la définissant essentiellement – ce rôle nivelant de trait d’union – qu’à la condition d’être rapportée à ce qu’elle n’est pas. Pour le dire à nouveau d’une formule, si la norme est ou existe effectivement, cela est toujours fonction d’un quelque chose qui s’écarte de ce qu’elle est idéalement. C’est par et dans le fait de cette existence déviante qu’est rendue possible la manifestation d’une norme. La possibilité d’une norme en général, comme forme vide, réside dans l’écart à elle qu’elle autorise et d’où même elle surgit : la norme s’identifie ainsi parfaitement avec la forme générale de l’écart à elle. Si Canguilhem peut noter que « le commencement, c’est l’infraction », c’est bien parce que « la règle ne commence à être règle qu’en faisant règle et cette fonction de correction surgit de l’infraction même » (NP, p. 179, 178). Foucault, en extrapolant quelque peu cette idée, lui a aussi donné sa formule générique : « La limite n’a pas d’existence en dehors du geste qui glorieusement la traverse et la nie » (DE I, p. 265). En somme, l’existence de la norme ne serait nulle part ailleurs logée que dans la pratique de l’écart qu’elle ménage et qui la manifeste ; et sa possibilité même naîtrait dans la forme de l’écart (à elle) à laquelle elle s’identifie<sup>4</sup>.

*3 / L’expérience de la norme est l’affaire d’un sujet, dont le statut reste à déterminer, cela sous certaines modalités, qu’il faut découvrir.*

L’investissement de l’écart réservé par la norme, écart qui la constitue dans sa possibilité comme dans son existence, est le fait d’une lutte réelle (un « différend », selon le mot de Canguilhem) entre une multiplicité de normes possibles qui concernent concrètement autant de corps, de discours, de pratiques, de théories et, finalement, autant de sujets potentiels de cette norme. En ce sens, c’est à mon avis très justement que Foucault notait dans un article consacré à la philosophie de Canguilhem que celle-ci impose que soit « reformulée toute la théorie du sujet » (DE II, p. 1595). Or – et c’est le point essentiel – il est clair, pour Foucault, que cette nécessaire reformulation doit s’effectuer en un sens rigoureusement non-phénoménologique (**DIGRESSION 1**).

C’est à ce propos que j’élaborerai ma principale hypothèse : avec la question du sujet apparaîtrait, et sur base du concept abstrait de la norme décrit à l’instant que je crois commun à nos

---

norme” dans les sociétés disciplinaires et bio-politiques que met au jour son analytique du pouvoir. On reviendra sur ces deux points.

<sup>4</sup> Je signale en passant qu’il est à partir de là possible de définir la norme, ou plus précisément l’écart lui-même – puisque la norme en général se confond avec la possibilité de l’écart qu’elle dessine et qui la révèle – comme une forme « quasi-transcendantale » : « transcendantale » en ce qu’elle est un « type idéal » s’imposant comme nécessaire pour la détermination, dans leurs modes d’existences, des empiricités qui vont l’investir pour s’y conformer ; mais « quasi-transcendantale », pourtant, parce qu’elle dépend absolument de ces investissements variant du tout au tout dans l’histoire et dans le social en dehors desquels elle est rigoureusement impossible. Pour le dire dans les termes de G. Le Blanc, un des spécialistes actuels de Canguilhem : « La question de la norme est ici renvoyée à un invariant structurant en même temps qu’à une variété de significations qu’exhibent son histoire » (CN, p. 9).

deux auteurs, l'apport original de Foucault : le déplacement opéré par lui à l'égard des recherches de Canguilhem – du problème de la connaissance du vivant à celui de l'homme comme objet de savoir (**DIGRESSIONS 2 ET 2'**) – serait ce qui permet, non pas de corriger Canguilhem, mais de le parachever. D'un mot, avec un concept de subjectivation compris comme *expérience* de soi sur soi dans la *pensée* (au sens que recouvrent chez lui ces termes), Foucault proposerait la théorie du sujet des normes que le *Normal et le pathologique* appelait naturellement, mais qu'un certain ancrage phénoménologique, en tout cas dans sa première partie, empêchait peut-être de formuler. Pour vérifier cela, il va falloir étudier de plus près Canguilhem, puis Foucault, enfin les confronter.

### 3. Canguilhem : l'expérience vécue du sujet et les écarts de la vie

#### 1 / *Figures de l'écart.*

Le primat ontologique de l'écart relativement à la norme est sans cesse réaffirmé par Canguilhem, et ce à de multiples niveaux, auxquels correspondent toute une série de concepts qu'on pourrait dire « négatifs » (échec, monstre, valeur négative, erreur, errance...). Je les passe sommairement en revue.

a/ Au niveau le plus fondamental, c'est par un écart à soi du vivant qu'il y a invention de types vivants originaux, singuliers, bref d'individus nouveaux ; or ce mouvement créateur n'est pas séparable d'une série d'essais assez aventureux tentés par les vivants eux-mêmes, qui emportent forcément avec eux leur lot d'écarts à la norme statistique, voire d'erreurs et de ratés, (ce sont les monstres : la vie apparaît d'abord comme aptitude à l'échec). Vous reconnaissez l'idée de normativité vitale, comme aptitude d'un vivant donné à instaurer de nouvelles normes d'existence, en débat avec son milieu (voir notamment le chapitre intitulé « Le normal et le pathologique » dans *La connaissance de la vie*) ;

b/ Toujours au niveau strictement vital, *la santé* est définie comme la capacité d'un vivant à s'écarter de sa norme habituelle d'existence en fonction des écarts du milieu. L'homme en bonne santé, par exemple, est ainsi l'homme capable de tolérer des écarts à la norme habituelle, voire de créer de telles infractions, « de faire craquer les normes et d'en instituer de nouvelles » ; et la maladie, comme « valeur négative », sera le mouvement exactement inverse, « norme inférieure en ce sens qu'elle ne tolère aucun écart des conditions dans lesquelles elle vaut, incapable qu'elle est de se changer en une autre norme » (NP, p. 106, 77, 120) ;

c/ Conformément aux deux points précédents, *le pathologique* pourra être caractérisé comme un écart qualitatif à l'égard du normal et, plus profondément, comme un écart à soi du vivant, en tant qu'essai de celui-ci d'instaurer une allure de soi certes diminuée, mais aussi inédite : dans la maladie, la vie est tout sauf « identique à elle-même » : la maladie, qui écartèle la vie et l'écarte de soi, est l'occasion d'un « événement » faisant rupture, éventuellement lui-même producteur de nouveauté (NP, p. 49 ; CV, p. 204) ;

d/ Egalement à propos du jeu entre le normal et le pathologique, mais envisagé cette fois au niveau du savoir qu'il est possible de prendre sur la maladie et la santé, on peut voir que le principal postulat de la thèse de Canguilhem est en fait une réaffirmation du primat de l'infraction sur la norme : c'est le pathologique lui-même qui a rendu possible *la physiologie, et la médecine* : « C'est l'anormal qui suscite l'intérêt théorique pour le normal » (NP, p. 139) ;

e/ La science elle-même, prise en général, peut être décrite comme un pas de côté de la vie ; c'est dire que la connaissance de la vie est, en l'homme, le fait de la vie elle-même, selon un

mouvement d'écart à soi ou de « décollement » qui la définit en propre (CV, p. 12). La connaissance *de* la vie s'entend donc comme génitif objectif *et* subjectif. De plus, si on se souvient que la vie est fondamentalement aptitude à l'erreur, on ne s'étonnera pas que le rapport d'appartenance réciproque de la vie et de la connaissance humaine impose d'insister sur le problème de « l'erreur humaine » ; Canguilhem, esquissant ici les fondements d'une anthropologie poétique, n'hésite pas à identifier cette erreur au motif de l'« errance » – je cite ce beau passage :

La vie surmonte ses erreurs par d'autres essais, une erreur de la vie étant simplement une impasse. Qu'est-ce alors que la connaissance (...) Si la vie est sens et concept, comment concevoir le connaître ? (...) comment expliquer l'histoire de la connaissance qui est l'histoire des erreurs et l'histoire des victoires sur l'erreur ? Faut-il admettre que l'homme est devenu tel par mutation, par une erreur héréditaire ? La vie aurait abouti par erreur à ce vivant capable d'erreur. En fait, l'erreur humaine ne fait sans doute qu'une avec l'errance. L'homme se trompe parce qu'il est ne sait où se mettre. L'homme se trompe parce qu'il ne se place pas à l'endroit adéquat pour recueillir une certaine information qu'il cherche. Mais aussi, c'est à force de se déplacer qu'il recueille de l'information (EHPS, p. 364).

f/ On devine que cette dernière figure de la préséance de l'écart, liée à la possibilité de la connaissance et de la science, se vérifie *a fortiori* dans le cas de la connaissance de la connaissance de la vie, c'est-à-dire dans l'histoire des sciences elle-même, en tout cas telle que Canguilhem l'envisage – dans l'épistémologie proprement dite (**DIGRESSION 3**). Comme de juste, nous nous situons ici au plus près de Foucault – en effet, c'est une histoire des sciences comprise en quelque sorte comme « travail critique de la pensée sur elle-même », dans son historicité, qui est alors décrite : « L'objet du discours historique est (...) l'historicité du discours scientifique, en tant que cette historicité représente l'effectuation d'un projet intérieurement normé, mais traversée d'accidents, retardée ou détournée » (EHPS, p. 17).

Les différentes figures de l'écart repérées chez Canguilhem s'échelonnent, donc, du niveau primordial de la création de vivants singuliers jusqu'à la connaissance de l'histoire des sciences elle-même par ce vivant capable d'erreur, et donc de connaissance, qu'est l'homme. Une remarque à propos de tout ceci. Je crois possible de dire, à condition de laisser de côté les deux derniers niveaux – proprement épistémologiques – envisagés ici, que ces différentes figures de l'écart sont globalement indexées sur les droits de la conscience humaine. A charge pour moi de le montrer, mais je peux déjà annoncer que c'est bien à partir d'un tel présupposé théorique que Canguilhem va proposer une sorte de phénoménologie du cogito souffrant, qui est aussi une théorie de l'homme comme sujet fondateur de ses propres valeurs, laquelle fait peut-être signe vers une nouvelle anthropologie philosophique. Or c'est précisément à propos de chacun de ces points que je voudrais marquer l'apport spécifique de Foucault ; et ce qui témoigne de cet apport, c'est le concept d'*expérience* profondément original qu'il forge tout au long de son parcours<sup>5</sup>.

## 2 / Approche du sujet (Canguilhem).

Mais avant d'y venir, il faut d'abord détailler la pensée de Canguilhem telle qu'elle se déploie à propos de la question du sujet :

a/ Première chose à considérer, le point qui motive tout l'effort de Canguilhem dans l'*Essai* : restaurer, contre les privilèges exorbitants de l'expérimentation en laboratoire, les droits de

---

5 Il importe donc bien, si nous voulons viser juste, de restreindre le champ d'investigation. Afin de mettre en évidence l'apport propre de Foucault au sein d'une problématique générale largement redevable à Canguilhem, on insistera surtout sur *Le normal et le pathologique*, et spécialement sur l'*Essai*. A considérer leur conception de l'histoire des sciences, les choses changent du tout au tout. Voyez la célèbre recension des *Mots et les choses* par Canguilhem, où celui-ci tourne manifestement le dos à une sorte d'anthropologie phénoménologisante axée sur l'expérience vécue, conception qui rythmait pourtant la première version de sa thèse : cf. l'évocation de cette « *autre histoire*, dans laquelle le concept d'événement est conservé, mais où les événements affectent des concepts et non des hommes ».

l'expérience vécue du vivant humain souffrant. La première réduira toujours la maladie à une simple variation quantitative par rapport à un état normal (au sens d'état moyen) ; la seconde, à l'inverse, appréhendera l'état pathologique grâce à l'épreuve concrète faite par le malade d'un amoindrissement de son aptitude normative. Mais cela suppose de placer au centre de l'activité thérapeutique des « individus complets et concrets », « la conscience de l'homme concret », « l'expérience de l'être malade » au sens de son « expérience vécue » (cf. NP). Il ne peut y avoir science du normal (physiologie) et art ou technique thérapeutique (médecine) que parce qu'il y a « l'expérience d'un obstacle, vécue d'abord par un homme concret » – bref en tant qu'il y a d'abord conscience *de* la maladie<sup>6</sup>.

b/ D'autre part, et cette idée est au fondement de la précédente, si c'est effectivement la vie elle-même qui, par ses ratés, se connaît par le truchement du vivant humain, il est aussi vrai que le lieu de cette connaissance ne peut être autre que la conscience de l'homme. En somme, si c'est bien la vie en l'homme qui, en dernière instance, semble ici avoir la main (si je puis dire), il est aussi vrai que la vie ne pourrait jamais se connaître sans la conscience humaine ; celle-ci apparaît dès lors non seulement comme l'indispensable intermédiaire, mais également comme la source même de la connaissance. Disons que la conscience est « en germe dans la vie », mais que la connaissance de la vie se fonde en elle.

c/ Certes, le soin apporté par Canguilhem à distinguer normes vitales et normes sociales, normativité biologique et normativité spécifiquement culturelle ou anthropologique, devrait amener à nuancer cette approche quelque peu fondationnaliste de la question du sujet que je pense repérer chez lui (approche pour ainsi dire subjectiviste, ou phénoménologisante). En effet, du point de vue social, dans le cas du vivant humain, la ou les norme(s) d'un milieu donné et les déplacements dont elles sont l'objet ne peuvent prendre sens uniquement en fonction de l'effort d'un vivant individuel. Une telle norme est fondamentalement collective, donc d'autant plus rigide, si bien que l'introduction d'un écart à elle ne pourra jmqms s'interpréter dans les termes d'une tentative « purement individuelle », ou en fonction d'une « malléabilité totale et instantanée » de la norme. L'infraction comme l'instauration d'une norme s'accommodent de normes collectives du vivre en société, qui les surdéterminent. Toutefois, tout comme il pouvait pointer « l'influence d'un choix explicite sur le sens de quelque allure physiologique » lorsqu'il considérait le rapport aux normes vitales, Canguilhem n'hésite pas à suggérer qu'un tel constat – qui insiste sur l'idée que l'écart à une norme existante ou l'élaboration d'une norme nouvelle se réfèrent en dernière analyse au choix conscient d'un individu – vaut *a fortiori* au niveau social. A suivre Canguilhem, la normativité proprement sociale relèverait de l'expérience consciente d'un individu qui trouve dans l'investissement d'une norme par de nouvelles significations l'occasion de se faire sujet, de se subjectiver. C'est ce que résume l'énoncé suivant, d'ailleurs inacceptable, comme on va le voir, pour Foucault : « Chacun de nous fixe ses normes en choisissant ses modèles d'exercice ».

#### 4. Foucault : l'expérience de la subjectivation comme écart à soi, dans la pensée

On l'a dit, Foucault introduit à l'égard du travail de Canguilhem un changement d'objet et de perspective – de l'épistémologie des sciences du vivant et de la médecine à l'histoire des systèmes de pensée et de la notion d'« homme ». En première approximation, notons que « Histoire des systèmes de pensée » est le titre de l'enseignement de Foucault au Collège de France ; or ce concept de *pensée* occupe chez lui une place tout à fait fondamentale. Il faut d'abord comprendre que la pensée n'est pas ici confinée aux systèmes philosophiques : écrire l'histoire des systèmes de pensée, c'est rendre compte de ce qui, dans telle formation historique, rend possible, « norme » et

---

<sup>6</sup> Suivant le principe, qui rejoue à sa façon le thème de l'intentionnalité : « *Il n'y a rien dans la science qui n'ait d'abord apparu dans la conscience* ».

systématise des rapports de savoir, des pratiques de pouvoir, des jeux éthiques. Mais c'est aussi, et par là même, montrer que cette pensée qui norme réserve toujours la possibilité de se penser elle-même et de mettre à distance ces normes qui rythment son histoire. C'est cette ambivalence du concept de pensée qui fonde, dans le travail de Foucault, son originalité. Mais il faut encore bien voir que la pensée, dans cette acception, n'appartient à aucun sujet, qu'elle n'émane d'aucune conscience : elle est bien plutôt ce qui instaure le système de coordonnées au sein duquel un sujet apparaît et se transforme. Je détaille ceci en deux points.

### 1 / *Expérience de la pensée et historicité.*

En toute généralité, selon Foucault, la tâche de la pensée est de se penser elle-même, par le truchement des formes singulières d'expériences matérielles qui la composent, dans son histoire<sup>7</sup>. Dans cette « torsion », dans ce mouvement de dédoublement à l'égard de soi, la pensée défriche et fait l'expérience d'une zone énigmatique : celle de son historicité. *La pensée de l'histoire des formes d'expériences vaut alors comme expérience de la pensée, dans son historicité.* L'analyse historique de diverses formes d'expériences s'entend ensuite comme « travail critique de la pensée sur elle-même » : critique, en ce que, dans cette expérience de soi sur soi, l'exploration de son historicité vaut, pour la pensée, comme mise en évidence « des conditions historiques » de possibilité de son exercice, du domaine de son déploiement, et des limites de celui-ci. Or ce rapport aux limites historiques s'identifie à leur « épreuve », voire à leur « franchissement possible ». C'est que l'expérience de la pensée ainsi comprise, comme « exercice de soi, dans la pensée », est avant tout l'apprentissage d'une déprise par rapport à soi : il s'agit de « tenter de s'écarter un peu », de comprendre « dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement ». D'un mot, l'expérience de la pensée est expérience sur soi et entreprise de modification d'elle-même.

### 2 / *Normes et écarts.*

On le voit : l'ouverture d'un « nouvel espace » du penser est « le rôle » même de la pensée, en tant qu'elle est ce pouvoir « de rompre les règles dans l'acte qui les fait jouer » (c'est-à-dire de se mettre à distance d'elle-même dans l'épreuve qu'elle fait de ses propres conditions historiques de possibilité). Cette notion de règle va nous permettre de rejoindre celle de norme et de donner un tour plus concret à l'analyse. Plutôt que de « pensée », il vaudrait mieux parler de « pensées », comme autant de « formations pluralistes et contingentes », autant de « bornes », de normes, au sein desquelles « nous vivons et pensons ». A partir de là, par delà le sens historique précis que Foucault confère à cette notion en rapport avec l'émergence des « disciplines » et du « bio-pouvoir » (**DIGRESSION 4**), je propose, avec la notion de « norme », de désigner dans son discours, à la fois :

a/ la pensée, au sens de ce qui rend possible, à tel moment historique, dans tel champ

---

<sup>7</sup> La notion d'*expérience*, chez Foucault, est sujette à la même ambivalence que celle de pensée. D'une part, il faut entendre par « expérience » la corrélation, dans une formation historique donnée, entre rapports de savoir, pratiques de pouvoir et jeux éthiques. Ainsi, la « sexualité » (au sens de cette *Histoire de la sexualité* rédigée entre 1976 et 1984, et qui n'a rien à voir avec une réécriture du Kama-Sutra) est une expérience en ce qu'elle est le lieu de rencontre entre certains procédés de savoir (à quels types de connaissance la vie sexuelle du vivant humain fut-elle historiquement soumise, jusqu'à l'invention récente de la catégorie de « sexualité ») et de pouvoirs historiquement déterminés (la « sexualité » comme domaine à partir duquel gouverner les vivants, agir sur leurs comportements), lieu au travers duquel un vivant se fait sujet, se reconnaît comme sujet sexuel (selon l'acception foucauldienne de la notion d'éthique, comme rapport de soi à soi, reprise subjectivante d'une norme morale). La « sexualité », comprise comme expérience en ce sens, se voit dé-naturalisée de manière radicale : elle n'est plus un certain propre de l'homme, mais un concept relatif à une histoire singulière. D'autre part, l'expérience est aussi le moment où se problématisent, sont questionnés de façon critique, dans une expérience de la pensée sur elle-même, ces noeuds du savoir, du pouvoir et de l'éthique – par exemple dans l'*Histoire de la sexualité* elle-même, que l'on peut ainsi à bon droit lire comme le résultat d'une telle expérience de la pensée.

épistémique ou social, le pensable ;

b/ la pensée, au sens de ce qui est effectivement pensé, à tel moment, dans tel champ.

Par exemple, pour mettre cela en écho avec ce qui précède, nous pouvons nommer « norme » de la médecine clinique moderne (au sens a/) le socle du savoir – caractérisé, on s'en souvient, par une « disposition anthropologique » – qui rend possible le « regard médical » propre à cette formation historique ; et on appellera « norme », tout aussi bien (au sens b/), ce regard médical lui-même, en tant qu'il s'effectue à travers un ensemble de pratiques (de soins, d'enseignements) et de théories. La norme désigne ce qui fait qu'un champ ne peut pas penser autrement qu'il ne pense, c'est-à-dire ce qui fait qu'un discours ou une pratique doit être « normée » d'une certaine façon pour être, à l'égard de ce champ, « dans le vrai » ; et la norme désigne, d'autre part, tous les actes, pratiques ou discursifs, qui seront réputés « vrais » au sein de ce champ.

Mais, conformément à ce qui précède, il faut encore ajouter à ce double sens de la norme (comme, disons, pouvoir de normation) une troisième signification, proprement normative. C'est que la pensée, comme « norme » historiquement déterminée du pensable, ménage la possibilité d'une mise à distance de soi au sein de laquelle cette norme, sans jamais être absolument supprimée, est modifiée, déplacée. La pensée n'est pas que la « norme » du pensable d'un espace/temps donné : elle est aussi, en droit, sur ses limites, capacité normative, puissance de création. Mieux : sans doute y a-t-il antériorité de droit de la pensée comme écart (normativité) sur la pensée comme « donné » (normation) : c'est la possibilité de l'expérience d'un écart qui fonde l'existence même de l'histoire de la pensée (cet écart lui-même rend compte de la succession des expériences formant cette histoire) et de sa réflexion (elle permet par exemple une « histoire des systèmes de pensée »). L'écart à soi de la pensée ou de la norme, logiquement second, apparaît chez Foucault ontologiquement premier.

## 5. Foucault, avec et contre Canguilhem

### 1 / *Vie et pensée (Foucault avec Canguilhem).*

Revenons sur ce qui précède : c'est à ce point – un écart de la norme par rapport à elle-même, logiquement second, qui serait pourtant ontologiquement premier – qu'apparaît, de Foucault à Canguilhem, la proximité la plus grande. En effet, sans même s'arrêter à leur conception similaire de l'histoire des savoirs, et conformément au déplacement d'objet d'investigation opéré par Foucault (du vivant à l'« homme »), tout se passe comme si l'écart à la norme que Canguilhem attribue à la vie comme sa qualité la plus propre était transféré par Foucault à ce qu'il désigne du nom de « pensée ». On peut dire que cette analogie est fondée en raison, du point de vue de Canguilhem comme de celui de Foucault. Pour l'un, on l'a dit, en ce que la pensée, si elle se décolle effectivement de la vie pour la connaître, ne s'en détache que par le truchement d'un vivant ; mais pour l'autre également, puisque la pensée, dans sa matérialité et sa concrétude, se confond avec son effectuation par et dans les normes qui fondent et unifient la vie (sociale) ; et l'écart à soi de la pensée – qui rend possible son histoire, mais également, au sens strict, tout procès de subjectivation –, est aussi bien écart de la vie (sociale) par rapport à elle-même, infraction à ses propres normes. Cette appartenance réciproque de la vie et de la pensée chez l'un et l'autre de nos auteurs, d'ailleurs fondée sur une identique « ontologie de la norme », marque leur proximité essentielle (sous le signe de Nietzsche<sup>8</sup>). Mais il est également loisible, maintenant, de désigner le point de rupture : c'est la

---

<sup>8</sup> Je pense à certaines formulations de Deleuze à propos de Nietzsche : « Le philosophe de l'avenir est en même temps l'explorateur des vieux mondes, cimes et cavernes, et ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié. Ce quelque chose, selon Nietzsche, c'est l'unité de la pensée et de la vie. Unité complexe : un pas pour la vie, un pas pour la pensée. Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des



notion spécifiquement foucauldienne de *subjectivation*, et le concept d'*expérience* qui en est le corrélat, qui servira de pivot à l'argumentation.

## 2 / Assujettissement et subjectivation.

Dans une perspective heuristique assez commode, je propose de distinguer, à partir de Foucault, l'assujettissement de la subjectivation. Partons de l'idée selon laquelle l'écart à soi réservé par toute norme comme la condition même de possibilité de sa manifestation, est le lieu, *a priori* vide, d'une subjectivation potentielle. Il y aura alors détermination d'un mode d'être de la subjectivité sous condition du remplissement, en fait, de cet écart. J'appelle « subjectivation » le processus par lequel un individu, un corps et/ou un discours, se loge dans ce mouvement d'écart, auquel il ne préexiste aucunement, sa venue à l'existence étant au contraire ménagée par cet écart produit par la pensée, en elle, et dont il n'est qu'un effet, une fonction, un produit indissociable toujours solidaire d'un certain dispositif de pouvoir-savoir et d'un rapport éthique à soi : la norme apparaît ainsi comme un pur « champ de régularité pour diverses positions de subjectivité ». La *subjectivation* comme infraction effective de la norme, écart qui la fonde, n'est que ce mouvement critique, mené aux limites du pensable, et entraînant dans son sillage, par sa mise en question et sa contestation, le renouvellement du pensable, c'est-à-dire, par le déplacement des normes précédentes, la création de normes nouvelles. A l'inverse, je nomme *assujettissement* le fait, pour un individu, à un moment du temps historique, en un point de l'espace social, de trouver à s'inscrire parfaitement au sein des normes du pensable, sans du tout d'écart, sans les excéder d'aucune façon. Pour dire d'un exemple massif la différence entre subjectivation et assujettissement, que l'on pense à celle qui sépare Samuel Beckett, lorsqu'il publiait ses premiers ouvrages en France au début des années cinquante, et la cohorte des suiveurs qui, aujourd'hui, sous couvert d'originalité, imitent une manière de dire qui est devenue la norme de ce champ. Ce qui précède peut en tout cas autoriser à définir avec précision l'expérience (au sens de « problématisation ») selon Foucault : elle est une expérience de soi sur soi, dans la pensée, vecteur de subjectivation, en tant qu'expérience-limite historico-pratique.

## 3 / Approche du sujet, derechef (Foucault contre Canguilhem).

Il reste à insister sur ce fait que la création de l'écart n'est pas chez Foucault l'acte du sujet lui-même, dans une prétendue décision libre et consciente. La subjectivation, comme expérience ou investissement d'un écart à la norme, n'est pas à penser comme le prolongement de l'activité décisionnelle d'un sujet préexistant : elle est bien plutôt indexée sur une passivité première du pôle subjectif, qui ne se détermine qu'à la faveur des ruptures qui jalonnent l'histoire de la pensée. Elle est ce que réserve la pensée (ou la norme) elle-même, « pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail », comme matière dynamique grevée d'écarts et de trous, de crevasses aspirant les corps et les discours passant à sa portée, lesquels se branchent sur elle et la remplissent, enfin s'y subjectivent et, au sens strict, expérimentent<sup>9</sup>. On comprend maintenant pourquoi l'énoncé tiré de

---

façons de vivre. La vie active la pensée, et la pensée à son tour affirme la vie ».

<sup>9</sup> Je puis corriger l'aspect métaphorique de la formulation de cette idée en vous donnant un exemple concret ; je le tire d'un livre récent (*Le siècle*) où le philosophe Alain Badiou nous fait part de sa propre expérience de subjectivation : « La passivité, en effet, n'est rien d'autre que la dissolution du « je », le renoncement à toute identité subjective. Au fond, pour cesser d'être lâche, il faut consentir à ce qui devient. L'idée cruciale est celle-ci : *l'envers de la lâcheté n'est pas la volonté, mais l'abandon à ce qui arrive.* (...) J'ai moi-même expérimenté une fois pour toutes cette corrélation entre transgression et soumission. C'était en Mai 68, et dans les années qui ont suivi. J'ai ressenti le déracinement de ma vie antérieure, celle d'un petit fonctionnaire provincial, marié et père de famille, n'ayant d'autre vision du Salut que d'écrire des livres ; le départ vers une vie soumise, ardemment soumise, aux obligations militantes dans des lieux antérieurement inconnus, foyers, usines, marchés de banlieue ; l'affrontement avec les policiers, les arrestations et les procès ; que tout cela provenait, non d'une lucide décision, mais d'une forme spéciale de passivité, d'un abandon total à ce qui arrivait. Passivité ne veut pas dire résignation. Il s'agit d'une passivité quasiment ontologique, celle qui change votre être par entraînement et dépendance à un ailleurs absolu ».

*Le normal et le pathologique* selon lequel « chacun de nous fixe ses normes en choisissant ses modèles d'exercice » est inacceptable du point de vue de Foucault. Il suppose en effet une définition du sujet que Foucault refuse, et qui est rigoureusement incompatible avec les concepts d'expérience et de pensée tels qu'il les définit. Avant de conclure, je développe cette question et précise ces notions en trois points :

a/ Foucault n'identifie pas de remises en question intentionnelles, conscientes, volontaires, des normes par un sujet déjà là ; il n'identifie que des « singularités transformables », autant de zones vides où la pensée est à distance d'elle-même et la norme en infraction de soi ; ce sont ces espaces qui déterminent des positions de subjectivation possibles, lesquelles, une fois éprouvées, mises en œuvre, correspondent effectivement à la mise à mal des normes existantes, à la subversion de la norme habituelle du pensable, par un sujet qui n'est *que* ce mouvement de contestation. Ne pas fonder cette possibilité de subversion sur une expérience vécue préalable de l'individu ne revient donc pas à dire que la transgression des normes est impossible : simplement, cette possibilité appartient en propre à la norme elle-même, comme pure forme vide de l'écart à elle, ou à la pensée, comme déprise de soi : cette possibilité sera actualisée, ou non, par tel corps, par tel discours, en tel lieu de l'espace, à tel moment du temps.

b/ Nous n'avons affaire, de prime abord, qu'à une nappe anonyme de la pensée, et aucunement à l'homme, à l'individu, ou à une prétendue expérience originale qu'une conscience souveraine aurait à animer de sens, puis enfin à recueillir : c'est ce qu'atteste, pour Foucault, le fait que ces différentes figures et conceptions, plutôt que de servir de principe explicatif, soient elles-mêmes ce qui reste à expliquer. C'est pourquoi leur émergence épistémique sera décrite par Foucault sans jamais être référée à autre chose qu'au jeu interne mené, au cours de son histoire, par la pensée sur elle-même. A l'inverse, si l'on veut maintenant voir que le renouvellement de ces normes est bien fonction d'une secousse interne à la pensée, dans son histoire, que l'on pense aux analyses finales des *Mots et les choses* à propos de l'expérience littéraire : ce n'est évidemment pas par un choix conscient que Raymond Roussel, par exemple, participe à la destitution de la figure de l'homme moderne – une faille de la pensée absorbe, engouffre le discours qu'il tient, et voilà tout.

c/ Notons que la littérature, justement, est le premier lieu où Foucault commence de penser l'expérience dans une acception ni gnoséologique, ni dialectique, ni existentielle, et qu'il précisera bientôt en un sens historico-pratique (ou encore éthique), comme expérience de soi sur soi, dans la pensée ; acception anti-anthropologique, à rebours de toute connotation phénoménologique, et qui consomme définitivement, sur cette question, la rupture avec Canguilhem. Mais tout ce qui précède tend à montrer que cet apport proprement foucauldien à ce que *Le normal et le pathologique*, notamment dans sa première partie, développait quant au sujet des normes, ne fait au fond que tirer les conséquences les plus radicales de la thèse de Canguilhem, et que cette radicalisation elle-même supposait un profond accord quant à l'ontologie de la norme, les rapports de la vie et de la pensée, enfin la conception de l'histoire des savoirs.

## 6. Conclusion

Somme toute, si Foucault reprendrait certainement à son compte cette phrase de Canguilhem : « Les normes sociales sont à inventer et non pas à observer », il ajouterait simplement que cette invention n'est pas le fait d'un sujet libre qui lui préexisterait. Elle consiste dans le saisissement, en une occasion spécifique, de l'écart à soi que la norme réserve en droit toujours. Dans cette saisie où la pensée, se déprenant de soi, me saisit, « il y a » subjectivation. C'est enfin pourquoi Foucault, à l'inverse de Canguilhem, n'appellera jamais de ses vœux une

« anthropologie » qui aurait à être complétée par une « morale<sup>10</sup> » : c'est au contraire en tordant le cou à une telle perspective qu'il fera résider le lieu de toute subjectivation dans une expérience ou un travail sur soi d'une pensée impersonnelle, et qu'il thématise, en somme, une éthique de la pensée profondément anti-anthropologique. Nonobstant cette différence essentielle, ce refus d'un fondement subjectif au profit de l'expérience *neutre* de la pensée, on peut parfaitement appliquer à ce concept original de la subjectivation ce que Canguilhem disait de la vie : elle « est expérience, c'est-à-dire improvisation, utilisation des occurrences ; elle est tentative dans tous les sens ». Des corps et des discours, éparpillés dans l'espace et le temps, branchés sur les occurrences de la pensée, que celle-ci ménage, comme condition de son renouvellement : alors commence la subjectivation, comme tentatives et tentations.

C'est bien une telle perspective que dessinent à mon sens la destitution de l'anthropologie phénoménologisante qui grevait *Le normal et le pathologique* et le durcissement de ses thèses fondamentales : une formulation radicale de la théorie du sujet. En explorant l'ontologie de la norme commune à Canguilhem et Foucault, en définissant avec soin, surtout, la notion de subjectivation qu'elle paraît réclamer, j'espère avoir repéré, sous les diverses déterminations socio-historiques et épistémologiques du terme « norme », l'unité d'un concept.

\*

### **DIGRESSION 1 : De la phénoménologie et de l'originalité de la rupture foucauldienne**

On nomme « phénoménologie » l'ensemble des travaux effectués dans leur sillage depuis les recherches fondatrices de E. Husserl [1859-1938] au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pour ce dernier, l'idée est (contre des dérives psychologues aux conséquences philosophiques et politiques désastreuses) de réactiver le sens réputé originaire de la philosophie : c'est ce que le phénoménologue nomme « le retour aux choses mêmes ». Ces « choses mêmes » portent le nom de « phénomènes », et ce sont eux que la phénoméno-logie doit décrire d'une manière qui se veut scientifiquement rigoureuse. Est appelé *phénomène* non pas le monde, non pas tel ou tel objet du monde, mais la manière dont cet objet « mondain » se donne à ma conscience, s'y manifeste, s'y phénoménalise. Afin de faire apparaître un tel phénomène, il convient de mettre en œuvre toute une série de techniques mentales, d'exercices de pensée qui visent tous à réduire, mettre entre parenthèses, neutraliser le monde tel qu'il m'apparaît dans la vie quotidienne (il faut rompre avec « l'attitude naturelle » par une conversion du regard). Exemplairement, on suspendra tout jugement quant à l'existence de ce monde, et tous les intérêts particuliers qui peuvent, selon mes spécificités, m'y rattacher. Ce travail fait apparaître un résidu, quelque chose que la réduction ne peut neutraliser : il s'agit, pour le dire vite, de ma conscience, désignée comme « ego transcendantal » ou « je pur » (par opposition à mon ego empirique, avec tel corps etc. qui lui tombe sous le coup de la réduction) : elle est l'instance donatrice du sens et par là constituante du monde en tant que phénomène (« en tant que phénomène » = la phénoménologie n'est pas solipsiste : la conscience ne constitue pas le monde empirique mais elle est constituante du phénomène de monde, c'est-à-dire du monde en tant qu'il se donne à ma conscience). A partir de là, tout le travail du phénoménologue est de montrer sous quelles conditions s'effectue l'effort constituant de l'ego transcendantal, c'est-à-dire qu'il cherchera à décrire les phénomènes ou les « vécus » de conscience. La conscience, profondément désubstantialisée, apparaît ainsi comme pur effort de constitution : elle n'est jamais rien de plus, mais elle n'est jamais rien d'autre – c'est ce que la phénoménologie nomme « l'intentionnalité » de la conscience, le fait que toute conscience est conscience *de* quelque chose et n'est que cela. On pourra alors procéder, sur cette base, à une description phénoménologique de toutes sortes de phénomènes, la temporalité et la mémoire, l'émotion, l'expérience esthétique ou imaginaire, etc.

---

<sup>10</sup> CV, p. 217 : « En conclusion, nous pensons que la biologie humaine et la médecine sont des pièces nécessaires d'une « anthropologie », qu'elles n'ont jamais cessé de l'être, mais nous pensons aussi qu'il n'y a pas d'anthropologie qui ne suppose une morale, en sorte que toujours le concept du « normal », dans l'ordre humain, reste un concept normatif et de portée proprement philosophique ».

Dans un sens élargi, on dira d'une théorie qu'elle possède un ancrage phénoménologique si elle requiert comme son fondement une conscience donatrice de sens ou, plus largement encore, si elle conduit à une description de l'expérience « vécue » du sujet. Les continuateurs de Husserl, quoique toujours critiques à son égard, seront notamment : M. Heidegger, E. Fink, M. Merleau-Ponty et le premier Sartre. L'horizon théorique de Foucault, lorsqu'il étudiait, dans les années cinquante, la philosophie, était essentiellement constitué par la phénoménologie. L'originalité de son parcours est suspendue à une rupture nette avec elle, s'inspirant et offrant une synthèse originale de travaux de natures diverses, philosophique (reprise et déplacement de la perspective critique kantienne, apport de Nietzsche et de Heidegger), littéraire (Bataille, Blanchot), historique (l'Ecole des Annales de F. Braudel), structuraliste (ethnologie de Lévi-Strauss) et, bien sûr, proprement épistémologique (Bachelard, Canguilhem). Mieux : en cherchant à décrire, mais sans jamais faire intervenir l'instance fondatrice d'une conscience transcendante, la constitution historique de savoirs divers, de différentes modalités d'exercice du pouvoir et, enfin, d'expériences « morales », on pourrait presque dire que l'œuvre de Foucault est placée sous le signe d'une réduction historique de la réduction phénoménologique elle-même.

## **DIGRESSION 2 : De l'œuvre de Foucault, et spécialement de l'archéologie**

A la suite de certaines de ses déclarations et du commentaire pionnier de Gilles Deleuze, en 1986 (sobrement intitulé *Foucault*), on distingue généralement dans l'œuvre de Foucault trois périodes, correspondant à trois objets distincts : Savoir, Pouvoir, Ethique :

- Durant les années soixante, la question que se pose Foucault est à peu près celle-ci : sous quelles conditions historiques se sont constitués des domaines du savoir – de la rationalité théorique, gnoséologique – reçus comme valides, pertinents, légitimes ? Les champs épistémologiques auxquels il pose cette question ressortissent essentiellement des sciences dont l'homme est à la fois l'objet et le sujet (les sciences humaines) : la psychiatrie et la psychologie, d'abord (dans *Histoire de la folie à l'âge classique* : 1961), la médecine clinique ensuite (*Naissance de la clinique* : 1963), avant de reconstituer patiemment, dans l'un de ses maîtres ouvrages, le socle sur lequel se sont progressivement édifiées, de la Renaissance à l'époque contemporaine, les sciences humaines en général (*Les mots et les choses* : 1966) ;
- Durant les années septante, Foucault opère un important déplacement – la question qu'il se pose est désormais celle-ci : sous quelles conditions historiques l'exercice du pouvoir – de la rationalité pratique, politique – s'est-il peu à peu modifié ? L'étude de la naissance de la prison, dans *Surveiller et punir* (1975) est bientôt complétée par une théorie plus générale de la question du pouvoir, dans *La volonté de savoir* (1976). Les cours de Foucault datant de cette période (il est élu au Collège de France en 1971) témoignent de cette recherche ;
- *La volonté de savoir* était présenté par Foucault comme le premier tome d'une *Histoire de la sexualité*. Cependant, durant huit années, il ne lui donne aucune suite. C'est qu'il doit réorienter en profondeur son projet : rendre compte des comportements sexuels à travers l'histoire suppose une autre perspective que celle d'une analytique du pouvoir : la question à poser, désormais, est : sous quelles conditions historiques l'être humain s'est-il rapporté à lui-même – rationalité pratico-théorique ou éthique – pour se constituer comme sujet éthique de ses actions ? Ces vues sont exposées dans les deux derniers tomes de l'*Histoire de la sexualité*, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, tous deux publiés en 1984.

Cette tripartition de l'œuvre de Foucault peut donner l'impression d'un éclatement de sa pensée, de revirements constants et difficilement conciliables. Il est vrai que Foucault savait bien – comme Bachelard – que penser par soi-même commençait par penser contre soi-même : qu'on ne pense vraiment qu'en se déprenant de ce qu'on pensait jusqu'alors – d'où ce fait de reprendre à partir d'un angle tout neuf les problèmes qu'on se posait lorsque la manière dont on les posait jusqu'alors ne permet plus d'en apprendre quoi que ce soit. Cependant, cette tripartition dessine aussi une unité conceptuelle très forte : d'abord, les problèmes du savoir, du pouvoir et du rapport à soi sont imbriqués et s'appellent mutuellement les uns les autres : tout jeu de savoir est perméable à des effets de pouvoir et détermine une forme de rapport à soi ; tout exercice du pouvoir s'appuie sur des formes de savoir et de rapport à soi ; tout rapport à soi s'inscrit dans des

dispositifs de pouvoir-savoir. D'autre part, il est possible de réfléchir la cohérence et la systématique de cette œuvre à partir de concepts essentiels qui la traversent, comme ceux d'*expérience* et de *pensée* – je m'y essaierai plus loin. Enfin – et c'est ce sur quoi je voudrais insister maintenant – toute l'œuvre s'appuie sur la mise au jour et la lecture de textes, de discours, d'énoncés, selon une méthode originale que Foucault définit tout au long des années soixante : c'est ce qu'il nomme l'*archéologie* (la théorie générale en est proposée dans *L'archéologie du savoir*, en 1969). Or, si cette méthode est d'abord élaborée spécifiquement pour étudier la question du savoir, il est possible de soutenir qu'elle continuera jusqu'au bout à irriguer l'ensemble de sa pensée. J'en donne rapidement les caractéristiques essentielles avant de détailler la façon dont Foucault la met en œuvre, à propos du champ de la médecine, dans *Naissance de la clinique*. On montrera par là ce que signifie passer, de Canguilhem à Foucault, « du problème de la connaissance du vivant à celui de l'homme comme objet de savoir ».

Soit quatre éléments caractéristiques de l'archéologie :

- a) un champ d'investigation général, ce que Foucault nomme l'*archive*, comme masse des choses dites dans une culture donnée mais considérée au niveau de ses conditions de possibilité historiques de formations et de transformations;
- b) un geste spécifique, qui consiste à rester à la surface des choses dites pour mettre au jour les règles invisibles de (trans)formations auxquelles elles obéissent, les unités et séries secrètes qu'elles produisent : un geste ne trouvant rien d'autre, sous le discours, que du discursif transi d'histoire et de pratiques, mais surtout aucune conscience constituante qui donnerait sens à ce discours – c'est bien plutôt au sein des choses dites qu'émergerait, comme effet ou miroitement, une telle conscience;

(ainsi (a et b) : on étudiera moins le niveau d'une science constituée que la couche située en deçà d'elle, ce que Foucault nomme justement le "savoir", et qui, à un moment du temps, est le socle commun a-sujetif rendant possibles différentes sciences ou encore, pour le dire n'importe comment : ce qui fait qu'on ne peut pas penser autrement que comme on pense. C'est à un tel socle que je proposerai de donner ici le nom de "norme") ;

- c) un objet d'interrogation spécifique, les sciences soutenues par la figure de l'homme, qu'il convient de destituer en retraçant la généalogie – ce qui n'est qu'une conséquence logique du postulat méthodologique de Foucault ;
- d) contre les conceptions prévalant habituellement dans l'histoire des idées, tout ceci conduit à un nouveau concept de l'histoire désormais déprise de l'*archè* et du *telos*, du mythe de l'origine et de celui de la finalité, et dont les caractéristiques ont dorénavant pour noms : pluralité, discontinuité, contingence, actualité et événementialité.

## **DIGRESSION 2' : Naissance de la clinique, une archéologie du savoir de l'individu**

Par l'étude minutieuse d'un ensemble de discours qu'on dira « médicaux » au sens large (des traités de médecine aux actes administratifs de création ou de réorganisation des hôpitaux) et qui s'étalent *grosso modo* des années pré-révolutionnaires jusque 1840, *Naissance de la clinique* va tenter de mettre en évidence comment a pu voir le jour la médecine qui est encore la nôtre (reposant sur la méthode anatomo-clinique), celle qui nous apparaît comme directement positive, rationnelle. Comme dans toutes les histoires épistémologiques racontées par Foucault, la naissance d'une science n'apparaît jamais comme le couronnement du mouvement progressif des idées vers la vérité : il faut plutôt montrer que le partage de l'erreur et du vrai n'est pas posé une fois pour toutes, qu'il est régulièrement rejoué, et il faut rapporter la transformation du vrai et des idées en général à l'ordre sous-jacent où une science – par exemple la médecine clinique – trouve la condition de possibilité historique de son apparition. D'autre part, et comme dans toutes les histoires foucaaldiennes, l'apparition d'une science est corrélée à un bouleversement, une rupture, plus ou moins brutale mais toujours énigmatique (Foucault n'en rend pas raison) dans cet ordre sous-jacent qu'il nomme le savoir. (Cet événement proprement épistémique apparaît à peu près contemporain de la Révolution elle-même ; il ne faudrait cependant pas imaginer que l'événement historique détermine causalement et de

l'extérieur l'événement épistémique : tout le problème pour Foucault est de faire communiquer, dans l'immanence du discours, savoir et pratique historique.)

Dans le cas de *Naissance de la clinique*, Foucault présente la région du savoir comme l'articulation de deux dimensions essentielles : le voir et le dire, les visibilité et les discours. En tant qu'archéologie, *Naissance de la clinique* va explorer « cette région où les « choses » et les « mots » ne sont pas encore séparés, là où s'appartiennent encore, au ras du langage, manière de voir et manière de dire » ; le livre va « questionner la distribution originaire du visible et de l'invisible, dans la mesure où elle est liée au partage entre ce qui s'énonce et ce qui est tu » (p. VII), il va déchiffrer « les structures profondes de la visibilité où le champ et le regard sont liés l'un à l'autre par des codes de savoir » (p. 89). J'ajoute une citation, qui permet je crois de mieux faire sentir en quoi consiste précisément la méthode archéologique de description des discours, méthode ne se donnant pour point de départ et d'arrivée que les discours eux-mêmes, traités dans l'immanence de leur historicité :

N'est-il pas possible de faire une analyse du discours (...) en ne supposant [que] (...) le seul fait de son apparition historique ? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé (...) serait (...) défini (...) par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels ils s'opposent dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique du discours (p. XIII).

Par ce biais, Foucault va mettre en lumière un « principe de transformation » (p. 139) relatif à cette région du savoir, réputée « originaire », auquel seront soumis la maladie et le regard qui la décrit pour la soigner. C'est le concept majeur de cet ouvrage : le regard médical (plus tard, Foucault critiquera cette expression, en ce qu'elle semble encore impliquer l'unité d'un sujet, comme propriétaire de ce regard). Tout le jeu sera de montrer comment les modifications qui affectent l'ordre du savoir, dans sa double dimension de visibilité et de dicibilité, vont déterminer, vont comme « normer », un nouveau regard sur la maladie, définitoire de la médecine clinique. Deux autres concepts seront encore nécessaires à Foucault afin de montrer que cette médecine nouvelle a partie liée avec un savoir singulier de l'individu et que, plus largement, elle participe d'une structure anthropologique caractéristique des sciences modernes : ces deux concepts sont la mort et l'espace (aussi bien l'espace institutionnel de l'hôpital que l'espace du corps où se loge peu à peu, pour un regard renouvelé et sous des normes épistémiques nouvelles, la maladie). *Naissance de la clinique* est bien ce livre où il est question « de l'espace, du langage, et de la mort ; (...) du regard » (p. V). Voyons maintenant quelles données révèle l'analyse archéologique.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, règne sur le champ médical la « médecine des espèces » : la connaissance et le traitement de la maladie se réfèrent à un tableau ordonné, dressé par Dieu de toute éternité, où chaque maladie, comme entité idéale, trouve parfaitement sa place. Le regard médical ne s'adresse pas d'abord au corps du malade : il est prioritairement tourné vers ce tableau idéal où s'étalent, pour s'y hiérarchiser « en famille, genre et espèces », l'essence de maladies de toutes sortes. Notons que, dans ce contexte, il existe bien un savoir de l'individu, mais dans un sens absolument différent d'aujourd'hui. Le malade n'est pas à proprement parler l'objet ou le sujet de la maladie : il n'est alors que la surface sur laquelle croît cette maladie pure, l'interface où se produit l'actualisation de son essence. Aujourd'hui, l'être de la maladie se résout entièrement dans son existence au sein d'un organisme individuel ; mais, pour la « médecine des espèces », l'être de la maladie existait indépendamment de l'individu : et celui-ci servira surtout à expliquer, par ses particularités, les dysfonctionnements éventuels repérés dans l'actualisation de l'essence de la maladie.

C'est autour de la Révolution et de ses prolongements, dans les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle, on l'a dit, que l'archéologie va repérer la rupture épistémique, « la grande coupure dans l'histoire de la médecine occidentale » (p. 149) porteuse d'une reconfiguration du regard médical. La Révolution coïncide avec l'apparition d'un nouvel espace, un nouveau type d'hôpital où s'entrecroisent à la fois apprentissage et enseignement, observation et pratique médicale. La maladie y est mise en scène, « spectacularisée » ; il importe donc qu'elle puisse immédiatement trouver sa traduction dans un langage conceptuel médical. La réorganisation de l'espace réclame l'invention de nouvelles structures langagières. Le langage médical ne va plus s'articuler, comme auparavant, sur des tableaux : il s'organise directement sur le spectacle visible du

mal. Le langage clinique va alors peu à peu s'ordonner à l'exigence d'une description exhaustive : le regard du médecin, en tout cas, est considéré comme détenant ce pouvoir de parcourir l'ensemble du paysage pathologique et de le parler, du même coup, dans un discours qui lui correspond. Du regard au discours, du voir au dire, l'ajustement se doit d'être total, l'accord, parfait (ce que Foucault nomme « l'œil bavard »).

Mais ce rapport du voir et dire n'est pas encore celui qui préside à la médecine clinique telle que nous la connaissons. Elle ignore encore la leçon de l'anatomie pathologique et que résume un mot de Bichat : « Ouvrez quelques cadavres ! ». C'est que le regard du médecin, s'il veut connaître et traiter la maladie, ne peut en fait pas se contenter de courir sur la surface du corps malade : il doit s'insinuer dans ses profondeurs intimes. D'où l'importance que vont désormais prendre la pratique de l'ouverture des corps et la notion de tissu. Le mal n'existe que dans l'intériorité du corps et ne se donne à voir que dans les altérations tissulaires – le mal, en tant que tel, est invisible. D'où l'intérêt de l'ouverture des cadavres, seule capable d'amener à la lumière du jour le mal dans sa vérité. L'analyse des discours entreprise au niveau archéologique du savoir révèle ainsi, après un changement dans l'ordre du dire (adhérence au spectacle du mal), un bouleversement dans l'ordre du voir (le spectacle du mal est invisible, il se spatialise à nouveaux frais dans l'intimité des tissus). C'est dans ce contexte, dans cette économie de la médecine clinique, que la mort va acquérir une importance fondamentale. Désormais, l'œil du médecin, lui qui, pour parler, doit s'ajuster à la spatialité du corps, doit aussi, en outre, avoir vu la mort : « La maladie (...) trouve dans la visibilité de la mort la forme pleine où son contenu apparaît en termes positifs (...) perçue par rapport à la mort, la maladie devient exhaustivement lisible, ouverte sans résidu à la dissection souveraine du langage et du regard » (p. 200).

Or, à n'en pas douter selon Foucault, c'est via cette réorganisation, par et dans le savoir, du rapport du dire et du voir, de l'espace et de la mort, que devient possible un savoir de l'individu, au sens où nous l'entendons aujourd'hui (soit lorsque l'individu est à la fois l'objet et le sujet de ce savoir, cette entité qui se connaît en tant qu'il effectue cet acte de connaissance) :

L'individu (...) n'est donné enfin au savoir qu'au terme d'un long mouvement de spatialisation dont les instruments décisifs ont été un certain usage du langage et une conceptualisation difficile de la mort (...). La vieille loi aristotélicienne, qui interdisait sur l'individu le discours scientifique, a été levée lorsque, dans le langage, la mort a trouvé le lieu de son concept : l'espace alors a ouvert au regard la forme différenciée de l'individu (p. 174).

Mais il ne s'agit pas simplement, pour Foucault, de retracer la généalogie de cet objet de savoir qu'est l'individu. Il faut encore montrer que celui-ci appartient à une structure anthropologique plus large déterminant en profondeur le savoir moderne, et il faut mettre en évidence l'ambiguïté de cette structure et, par là, sa fragilité (on se souvient que les postulats méthodologiques de l'archéologie en font naturellement une anti-anthropologie).

Ce que met en évidence cette archéologie du regard clinique, c'est que la mort est devenue le lieu même à partir duquel peut s'énoncer la vérité de l'homme. C'est la thèse massive de l'archéologie à propos de la figure de l'homme : celle-ci n'est pas seulement (de par son statut d'objet/sujet du savoir) ambivalente : ses privilèges, en outre, ne reposent que sur presque rien ou, plus exactement, ils ne reposent justement que sur ce qui signale la fragilité, les limites, la finitude de l'homme. Si Foucault montre que la médecine clinique, comme science de l'homme malade, trouve sa condition de possibilité dans la mort de l'homme, l'*Histoire de la folie*, deux ans auparavant, montrait déjà que la psychologie trouve sa vérité et sa condition de possibilité dans l'expérience de la folie :

L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science (...) qu'en référence à sa propre destruction : de l'expérience de la Dérison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; de la mise en place de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu (p. 201).

Ce thème (= la possibilité des sciences de l'homme est à chercher en des points où l'homme s'effondre) sera porté à son plus haut point d'élaboration dans *Les mots et les choses*. Pour que naissent ces sciences où l'homme est à la fois sujet de tout savoir possible et objet de savoir, il fallait que la métaphysique classique de l'infini laisse place à ce qui sera nommé les analytiques modernes de la finitude. Le fini n'est

désormais plus simplement conçu comme une limitation d'un infini positif qui le précède et à l'aune duquel il est toujours mesuré (Dieu) : une « structure anthropologique » fonde dès lors le savoir, où ce qui est en premier lieu donné, c'est l'homme *en tant que fini* (vivant et mourant, parlant un langage qu'il n'invente pas etc.), mais un homme qui, en vertu de cette finitude originaire, pourra se placer à la racine de la connaissance – tâche infinie – de cette même finitude. On devine pourquoi la médecine clinique occupe une place privilégiée au sein des savoirs où l'homme prend connaissance de lui-même :

La possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique que soit inversé dans le savoir le jeu de la finitude (...) la structure anthropologique qui apparaît alors joue à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine. C'est ce renversement qui a servi de connotation philosophique à l'organisation d'une médecine positive ; inversement, celle-ci, au niveau empirique, a été une des premières mises au jour du rapport qui noue l'homme moderne à une originaire finitude. De là, la place déterminante de la médecine dans l'architecture d'ensemble des sciences humaines : plus qu'une autre, elle est proche de la disposition anthropologique qui les soutient toutes (p. 201).

On voit comment Foucault, par le biais d'une méthode originale, déplace effectivement l'interrogation des sciences du vivant à l'homme comme objet de savoir. En se recentrant sur ce vivant particulier qu'est l'homme et sur les domaines de connaissance où il se prend comme objet d'interrogation scientifique, Foucault cherche à mettre en évidence le socle du savoir qui rend possible, à l'époque moderne, toutes ces sciences. Or son but ultime est bien d'ébranler ce socle, de mettre à mal – en révélant son ambiguïté et la fragilité de son point de départ – la « disposition anthropologique » du savoir. C'est bien dans cette perspective qu'il écrira à la fin de *Les mots et les choses* ces quelques mots qui lui assurèrent une place centrale aussi bien dans les débats journalistiques de son temps que dans l'histoire de la philosophie contemporaine : « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine ».

### **DIGRESSION 3 : Comment Canguilhem conçoit l'histoire des sciences**

Ce que Canguilhem nomme « épistémologie » – c'est-à-dire l'histoire des sciences proprement critique – consiste d'abord dans le geste suivant : il s'agit de refuser l'histoire des sciences traditionnelle, où « la totalisation du passé (...) est représentée comme une sorte de plan continu », pour lui « substituer » une écriture des « sciences selon leur histoire ». Cette épistémologie a deux caractéristiques essentielles : elle est attentive au problème de la discontinuité de cette histoire, d'une part, et, d'autre part, elle prend pour point de départ l'état actuel de la science, à partir de quoi elle juge de la valeur de cette histoire :

- Premier point, l'histoire des sciences ne retrace pas le développement progressif, constant, continu, d'un germe de vérité. Du coup, la recherche des grands précurseurs apparaît comme secondaire, pour ne pas dire inutile, voire égarante. Cependant, mettre l'accent sur le discontinu ne revient pas, pour Canguilhem, à l'absolutiser : il s'agira de rester attentif au problème des filiations, à condition de le poser à un niveau spécifiquement conceptuel : s'« il serait pour le moins téméraire de composer une histoire où la continuité d'un projet masquerait la discontinuité radicale des objets et la nouveauté radicale des disciplines », il est aussi vrai qu'il convient de « situer des événements théoriques (...) selon le cheminement discursif dont le terme momentané doit être mis en relation de dépendance avec des départs conceptuellement homogènes ». L'insistance sur la rupture, le discontinu, le refus de prendre pour fil conducteur un « projet » mystérieux présidant au développement d'une science, l'essai corrélatif de tracer entre des objets et des concepts des séries différentielles, tout cela est également caractéristique de l'archéologie foucauldienne.
- Second point : ancrer la réflexion dans l'état actuel de la science, comme le préconisait Bachelard, afin de se rendre attentif aux « récurrences » jalonnant l'histoire des sciences, soit ces moments où une science, de son dedans, norme par la critique de soi son évolution. Il sera alors possible de ne plus prendre « des persistances de termes pour des identités de concepts, des invocations de faits d'observation analogues pour des parentés de méthode et de questionnement » ; en outre, on pourra alors juger du passé d'une science – en fonction de son



présent, étant entendu que celui-ci n'est jamais figé, qu'il sera par définition « dépassé ou rectifié » – et discerner, dans cette histoire, des lignes de progrès. Notons que si l'attention au présent, à ce qu'il nomme l'actualité, est fondamentale et constitue le point de départ de l'interrogation foucauldienne, cette posture normative de l'historien des sciences lui est en revanche étrangère (et Canguilhem, d'ailleurs, ne manquera pas de lui en faire le reproche<sup>11</sup>).

En résumé, l'histoire de l'histoire des sciences, si elle veut faire apparaître cette science dans son historicité, réclame, selon l'expression de Canguilhem, « un bon usage de la récurrence et une éducation de l'attention aux ruptures » (Sur tout ceci, « Rôle de l'épistémologie », in IRHS). Comme il est juste, c'est bien autour de ce volet rigoureusement épistémologique que Canguilhem se situe au plus près de Foucault : à la différence de NP, toute référence à une quelconque expérience vécue du sujet, en l'occurrence malade, disparaît alors pour laisser place à une analyse purement historico-discursive (où Canguilhem peut par exemple mettre en évidence des « conditions historiques de possibilité » propre à telle ou telle science) ; mais on voit également que le parallèle ne tient pas jusqu'au bout (problème d'une histoire normative des sciences ; problème plus généralement, de la différence entre une épistémologie (interrogation des modalités d'existence et de transformation d'une science) et une archéologie (questionnement du socle rendant possible les sciences elles-mêmes, désigné du nom de « savoir »)).

#### **DIGRESSION 4 : Discipline et bio-pouvoir, normation et normalisation chez Foucault**

J'utilise la notion de « norme » dans un sens très particulier, inspiré de Canguilhem, et dont l'esprit se rencontre certes chez Foucault, mais non pas la lettre. Dans son travail, la notion de norme est élaborée autour des recherches consacrées à l'« analytique du pouvoir », qui correspondent à sa manière spécifique de décrire les modalités d'exercice du pouvoir dans nos sociétés.

Foucault constate qu'il n'est plus possible de décrire le pouvoir selon le schéma juridique de la souveraineté (où l'Etat, détenteur de la loi, exerce verticalement sa puissance sur ses sujets) ni de le critiquer au nom du droit (un droit enfin devenu pur et juste). En 1975, dans *Surveiller et punir*, Foucault avance, contre ces représentations, la notion de *discipline*. Notre société serait traversée de part en part par un ensemble de disciplines, plus spécialement localisées dans certains lieux (comme l'usine, l'école ou la prison) et dont l'effet essentiel est moins de contraindre les sujets que de les gérer, d'accroître leurs capacités afin de les rendre plus utiles à la conservation dudit pouvoir (par exemple l'accumulation du Capital). La discipline, en ce sens, « ne peut ni s'identifier avec une institution, ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant un ensemble d'instruments, de techniques, de processus, de niveaux d'application, de cibles » ; et Foucault d'ajouter : elles « fonctionnent (...) comme des techniques fabriquant des individus utiles ».

Dans son cours de 1976, Foucault change légèrement d'approche. Son problème, désormais, sera de rendre compte non plus de la production des individus par les pouvoirs, mais bien de celle du corps social compris comme totalité. Il introduit alors le concept de *bio-politique*, avec pour objet non plus l'individu, mais bien la population : il apparaît que les disciplines réclament pour leur bon fonctionnement une régulation de tout ce qui peut, dans la vie de la population, la rendre moins utile (par exemple des épidémies) : tel sera le rôle de ce que Foucault nomme alors le bio-pouvoir, « un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble ». Bio-pouvoir et bio-politique, comme gestion du multiple, apparaissent ainsi comme les indispensables compléments des disciplines productrices de l'un (l'individu).

Or, ce sur quoi Foucault ne cesse d'insister, c'est que dans ce contexte « disciplinaire » et biopolitique, le pouvoir fonctionne moins par l'imposition de lois connues de tous que par la diffusion d'une

---

<sup>11</sup> Ainsi, s'il est vrai, comme on l'a vu, que le savoir, à un moment donné, est bien ce qui « norme » des énoncés ou des pratiques scientifiques (par exemple un certain « regard médical »), ce savoir peut être comparé, selon Canguilhem, à « un humus sur quoi ne peuvent pousser que certaines formes d'organisation du discours, sans que la confrontation avec d'autres formes puisse relever d'un jugement d'appréciation. Il n'y a pas, aujourd'hui, de philosophie moins normative que celle de Foucault (...). S'agissant d'un savoir théorique, est-il possible de le penser dans la spécificité de son concept sans référence à quelque norme ? » (« Mort de l'homme ou épuisement du cogito ? »).

multiplicité de normes implicites, et destinées à réguler, dans le sens de l'utilité (disons de la productivité), les comportements individuels et collectifs – je cite :

Une autre conséquence de ce développement du bio-pouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi (...). La loi se réfère toujours au glaive. Mais un pouvoir qui a pour tâche de prendre la vie en charge aura besoin de mécanismes continus, régulateurs et correctifs (...) il opère des distributions autour de la norme. Je ne veux pas dire que la loi s'efface ou que les institutions de justice tendent à disparaître ; mais que la loi fonctionne toujours davantage comme une norme, et que l'institution judiciaire s'intègre de plus en plus à un continuum d'appareils (médicaux, administratifs, etc.) dont les fonctions sont surtout régulatrices (VS, p. 189-190).

Enfin, dans un cours de 1978, intégrant les notions de normation et de normalisation, Foucault opère un déplacement supplémentaire. Ce qu'il nomme alors, dans la continuité de l'idée de bio-politique, « les dispositifs de sécurité », sont comparés aux « mécanismes de discipline ». Dans le cas de la discipline, avance Foucault, la norme est première. Il s'agit ici de poser de prime abord un modèle du normal, et c'est à partir de lui que s'effectuera le partage du normal et de l'anormal : « l'opération de la normalisation disciplinaire consiste à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle ». C'est pour bien insister sur le caractère premier de cette norme qui, comme l'écrivait Canguilhem, impose « une exigence à une existence », que Foucault introduit la notion de « normation ». En face de cela, du côté des dispositifs de sécurité, il préférera évoquer une « normalisation ». Dans ce cas, on part du normal, on trace des courbes statistiques de normalité, on choisira une courbe qui paraît plus normale (ou efficiente) que d'autres, et qui servira de norme – on va tenter de « faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont plus favorables ». Dans un cas le normal et l'anormal se déduisent d'une norme première (normation), dans l'autre, le calcul des distributions du normal et de l'anormal va conduire à déterminer la norme à laquelle l'anormal doit être ramené. Tels sont les sens techniques que Foucault donne au concept de norme ; on voit qu'en l'extrayant de son contexte propre (le problème du pouvoir) j'en déplace, mais somme toute assez légèrement, le sens.